

大正期における倫理・宗教思想の展開 (9)

—— 後期田辺哲学への展望 ——

峰 島 旭 雄

1

前項においては、初期田辺哲学の形成のあとをたどり、一方では田辺哲学の基本的な性格を把握することに努めるとともに、他方では、じっさいに昭和期の著述なども扱い、後期田辺哲学への瞥見も試みた。⁽¹⁾ ここでは、本来「大正期」に限定されるべき主題に関して、これを展開の相において見るということからして、昭和期、それも第2次世界大戦の直後に出された田辺の大著『懺悔道としての哲学』（昭和21年）を中心に、その倫理・宗教思想のあり方を探ってみたい。

田辺のこの著書をここで扱うにあたって、われわれはまずハイデガーのことを思い起す。ハイデガーは、とりわけその晩年において、自己自身の思索の跡を哲学と呼ぶことを嫌い、「存在の思惟」（das Denken des Seins）と称したことは、周知のとおりである。そこでは、通常の意味での哲学に対する痛烈にして深刻な批判がある。またそこでは、ただひたすらに存在の声なき声に従い、思惟し、思惟せしめられるハイデガーの姿が彷彿たるのである。田辺の懺悔道としての哲学には、これに類した面影があるといえる。しかし、その田辺にしてしかもハイデガーをも批判していることを忘れてはならない。田辺の「生の存在学か死の弁証法か」は、まさしくハイデガーの生の存在学を批判し、それをのりこえて自己自身の死の弁証法を主張しようとしたものである。ハイデガ

ーこそ、じつは、すでに1927年に、『存在と時間』(Sein und Zeit)を著わし、人間を「死への存在」(Sein zum Tode)と規定した哲学者であったのであるが、その「死への存在」(または「死へさしかけられてある存在」)でも、まだ充分には人間実存をとらえていないとするのが、田辺の批判である。そこには、田辺のような大死一番、死して蘇る底の無即有、絶対否定即絶対肯定のごとき転換が見られないというのである。^[2]

さて、このような、田辺のハイデガー批判からも、田辺の懺悔道としての哲学なるものが、ほぼどのようなものであるかが、うかがい知られるであろうが、この点をもう少し、田辺自身の言葉に即して述べてみることにしよう。

田辺は、自己自身の立場をメタノエティク (Metanoetik) という新しい呼び方でいいあらわす。この語を分析すれば分かるように、それはおよそ思考とか理性とか概念を超えた立場をあらわす。西洋哲学思想史において、メタノエティクの語が含むヌース (nous) は、ギリシア以来一貫して、あらゆる哲学の根底にあったといつてよいほどのものである。カントが純粋理性批判というとき、そこに含まれる理性はこのヌースの伝統を抜きにしては考えられず、フッサールが『ヨーロッパ的学問の危機と超越論的現象学』を著わしたとき、ヨーロッパ的学問の危機をもたらしたのも理性であるが、それをまた乗り越えていけるのも理性であるという確信があったと見ることができる。それにもかかわらず、田辺は、そのような意味での理性、ヌースをひとたび捨て去ろうとするのである。この場合のメタノエティクのメタ (meta) が、形而上学をあらわすメタフィシカ (metaphysika) のメタと同じものであることは、いうまでもない。しかも、田辺の述べるところを見ると、このメタにはメタフィシカのメタどころでない深い意味がこめられているとみなされうる。メタノエティクとしての懺悔道の哲学は「一たび哲学に死ん」で後「再び懺悔道に於て哲学に復活せしめられ」る底の他力哲学である。^[3] ヌース、理性の事柄としての哲学はひとたび死んで、死復活せしめられた哲学がそこに登場する。それが懺悔道とし

ての哲学なのである。そのさい「最早自ら生きるのではなく、生でも死でもない絶対的なものから超越的に私は生かされて生きるのである。絶対は斯様に相対の否定であり転換であるから絶対無と規定せられる。その無が私を復活せしめるにより、私には無即愛として体験せられるのである。或は絶対否定の大非即大悲として証せられるといってもよい」^[4] というような境涯が語られる。この境涯においては、不可思議にも、もはや私がことをなすのではなく、私は絶対の他力によってそのようにさせられるのである。

田辺のこのような考え方は、あきらかに、親鸞の教行信証の教えを下敷にしている。では、田辺は親鸞の教えの哲学化をはかろうとしたのであろうか。そうではない。田辺はあくまでも哲学の立場に立ち、哲学そのものを徹底していく途次に、親鸞の思想もある重要な地位づけをあたえられているというように考えるのが妥当である。「私は今親鸞の展開した他力念仏の教理を哲学的に解釈して浄土真宗の哲学を説くつもりではない。然らずしてその代に、哲学そのものを、懺悔の行を通じて他力信行的に建直さうと欲するのである。すなわち親鸞教を哲学的に解釈するのではなく、哲学を懺悔道として親鸞的に考へ直し、彼の宗教に於て歩んだ途に従って哲学を踏み直さうと欲する」^[5] というのである。

ここで、われわれとして注意しなければならないのは、田辺は、文字通り、あくまで懺悔道としての哲学にとどまり、哲学としてのかぎりにおいて懺悔道を説いているということである。懺悔道はただちに宗教そのものではない。むしろ意識的に宗教であることを回避しようとする。そこに、われわれは田辺の立場の独自性と同時に限界を指摘しなければならない。すなわち、田辺は、懺悔道、メタノエティクを説き、ヌース、理性をのりこえる立場を切り開いたのであるが、それだからといって単純にヌース、理性を捨て去ったのではない。そもそもこれほどの懺悔の行為（行ぜしめられる行為）にもかかわらず、田辺の懺悔道としての哲学はやはり理性にもとづき、一種の論理構成をもっているの

である。

また、田辺の親鸞把握に関して一つの特色を指摘できるようにおもわれる。それは、親鸞教の中核を懺悔道そのものとしてとらえたということである。じつは、田辺も指摘するように、^[6] 親鸞の教義そのものの中ではこの懺悔ということは決して大きな位置を占めているのではない。『教行信証』では、とりわけ顕わに懺悔が説かれてはいない。しかし、他の述作の中に見出される親鸞の体験的告白、たとえば「誠知、悲哉愚禿鸞、沈没於愛欲広海、迷惑於名利大山、不喜入定聚之数、不快近真証之証、可耻可傷矣」^[7] や、「浄土真宗に帰すれども真実の心はありがたし。虚仮不実のわが身にて清浄の心もさらになし」^[8] などは、親鸞における懺悔がその教えの原動力をなしていることを、充分に示すものであるといえる。田辺は「懺悔を措いて他力念仏の信仰はあり得ない」^[9] とし、『教行信証』においても「懺悔は……その全地盤であり全背景である」とし、「教行信証の領解の鍵は一に懺悔にある」と言い切っている。^[10] 田辺のかかる親鸞把握は、さすがに深くかつ鋭いものがあるといえよう。それは、やがて三願転入や三心積に即して展開されるのである。

2

ここでは、田辺が、懺悔道としての哲学の立場から、親鸞の『教行信証』における三心積をどのようにとらえなおしているかを、見ることにしよう。

三心積については、あらためていうまでもないが、中国浄土教の視野、善導の『観経疏』に三心積があり、法然の『撰択集』にも三心積がある。三心とは、いうまでもなく、至誠心・深信・廻向発願心であり、これは、念仏の根本義からすれば、称名のうちにおのずからそなわるものなのである。しかしながら、そこには、三心のとらえ方の諸相があり、善導と法然と親鸞では、若干の差異——見ようによってはかなり大きな差異——があることは、すでに教義学的な研究によっても明らかにされているところである。いまここでは、そのような

教義学的な問題には立ち入らず、むしろ田辺自身による三心のとらえ方——親鸞の三心釈の田辺的なとらえ方——に触れるにとどめたい。

田辺は、善導が『観無量寿經』に見られる「もし衆生ありてかの国に生ぜんと願ずるもの、三種の心をおこしてすなはち往生す。なんらかを三とする。一には至誠心、二には深心、三には廻向発願心なり。三心を具するもの必ずかの国に生ず」の文を釈したのを、さらに、曾我量深『伝統と己証』によって説述している。それによると、「凡夫の救済はただ如来の大悲本願に依る。この本願力に一心帰命するのが信心である。然るに信は第一に過去_レの自己が身口意の三業を修するその行為の誠実清浄に対する信としての至誠心と、第二に現在_レの自己が心に帰依信憑する所の如来の救済力に対する深厚なる信すなはち深信と、第三に未来_レの自己が欲願する往生の目的に対する願求の堅実なる信としての廻向発願心、の三契機に分たれる。此三信が合して一信を形造り、従って三心即一心となる、これ三心が往生の正因たる所以である」^四（下点筆者）というようにとらえられるのである。田辺は、この三心釈をとりまとめて、「至誠心は過去_レの行為に対する能修の心に、深心は現在_レの如来に対する能帰の心に、発願心は未来_レの往生に対する能求の心に、相当する」^四（下点筆者）というように述べている。さらに、田辺は、善導の釈によって三心についての詳しい説明を次のように記している。「更に善導の釈文に拠れば、至誠心は真実心の義であって、すなはち虚仮不実の心を起さず、真実心中に身口意三業の行を起すを謂ふ、外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難く、事蛇蝎に同じきは、三業を起すといへども名けて雑毒の善となし、亦虚仮の行と名け真実の行と名けず、乃至若し善の三業を起さば必ず須く真実心中に作すべく、内外明闇を問はず皆須く真実なるべし、といふ。深心とは上述の如く深く信ずる心をいふのであるが、これに機を信ずる機の深信と法を信ずる法の深信との二種の別がある。機を信ずるとは、自身は罪惡生死の凡夫にして三界に流転し、出離の縁なきことを信知するをいふ。法を信ず

るとはまたこれに就人立信と就行立信とを区別して、前者は弥陀釈迦及び諸仏に就き決定の深信を立つるの謂、後者は往生の行に就いて決定の信を立て、五種の正行が浄土往生の行たることを深く信ずる謂であるとした。廻向発願心とは所作の一切の善根を廻向し往生を願ふ心の堅実金剛の如くなるを謂ふのである。此三信あって往生は始めて成就する。其一を欠くも往生は不可能とする。」¹³⁹

いま、もっぱら田辺をして善導の三心釈を語らしめたのは、この三心釈について、田辺は「明透にして何等の疑問を起さしめるやうな困難を含まないもの」といったんは言いながら、「決してさうではない。少し深く考へると、三心の間にも、又夫々の一心の内部にも、（これは弁証法的事態の当然の結果として、対外的矛盾は同時に内部的矛盾と同伴相即するに由るのであるが）、矛盾が伏在することが気附かれる」と批判しているからである。¹⁴⁰ このような批判の前提となるのは、いま田辺自身をして語らしめた田辺の善導釈の理解であるから、われわれはまず、田辺の善導釈の理解を吟味することから始めなければならない。田辺が善導の三心釈を曾我量深の説明を借りて述べたところに、第一の問題がある。すなわちその説明は、三心を順次に過去・現在・未来に当てはめつつ解釈するのであり、やがて三心即一という立場から過・現・未の相即を予想するものといわなければならない、すでにそこに、田辺のいう弁証法的統一が潜在的に据えられているということである。このことは、田辺が批判の言葉の中で、「弁証法的事態の当然の結果として」といっていることからしても、明らかである。

しかしながら、このような把握に対しては、とりあえず次のことを指摘しておかなければならないだろう。すなわち、善導の釈にも見られるように、至誠心は三心の第一に挙げられ、真実心の謂であるとされるが、それは三心の第一にとどまらず、第二の深信を経て、第三の廻向発願心においても現われているということである。善導の釈では「過去および今生の身・口・意業に修するとこ

ろの、世出世の善根、および他の一切の凡聖の身・口・意業に修するところの世出世の善根を随喜すると、この自他の所修の善根をもって、ことごとくみな眞実深信の心中に廻向して、かの国に生ぜんと願ず。ゆえに廻向発願心と名づく」⁴⁴ となっている。つまり、第一の至誠心＝眞実心も、第二の深信も、ともに第三の廻向発願心において一体をなして説かれているのである。それゆえ、至誠心が過去にのみかかわり、あるいは深信が現在にのみかかわるとすることは、やや図式的なとらえ方であるといわなければならない。かえって、とりわけ至誠心＝眞実心については、過・現・未を通じて、「眞実心中にこれをなす」ということがいえるのではあるまいか。このおなじことを、逆の面からいうならば、それであるからこそ三心即一もいいうるのであり、過・現・未の相即もいいうるということである。

ところで、田辺は、いずれにせよ、三心の弁証法的統一を志すものであるが、その場合、そのような弁証法的統一を成さしめる中核となるものを求め、それを懺悔であるとしているのである。まず田辺は、親鸞が、善導の至誠心釈における「外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ」を、「外に賢善精進の相を現ずるを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」というように読みかえたことをもって、まさに懺悔なるものをそこに読みとったものとするのである。⁴⁵ そして、この第一の至誠心が、この懺悔という根本性格において、第二の深心と弁証法的に統一されるという。「罪惡深重の凡夫の自力にとり至誠心の不可能なることの懺悔が、同時に他力の廻向に対する随順報謝に於て却てそれの可能となる転換を媒介するのである。此不可思議力に於てのみ至誠心と深心とが弁証法的に統一せられる。」⁴⁶

ここで注目しなければならないことは、田辺が、至誠心は過去における心清浄の当為的要求であるとし、深心——とくに機の深心——は罪惡生死の凡夫性の自覚であるとし、この両者は両立しがたいという前提に立っているということである。しかしまた、その両立しがたい両者が懺悔という行為（行ぜしめら

れる行為)を介することによって弁証法的に統一されるという点にも、注目しなければならない。「懺悔に裏附けられる限り、自力的に不可能なる至誠心が他力的に媒介せられて、随順報謝の至心に転ぜられるのである。懺悔に媒介せられた限りの絶対転換の本願力に対する随順感謝報恩の行に於ては、如何に罪惡深重の凡夫の心といへども、その懺悔の裏附けによって不斷に洗ひ浄めらるるが故に眞実清浄を保ち得る」¹⁰⁸ というのである。約言すれば、自力的であると解される至誠心も他力の支えあることによってはじめて眞の意味で成立するということであろう。しかも、田辺の解釈は、至誠心と深心とをこのような仕方結びつけるだけではなく、他力の支えというときそれを「他力の廻向」といいあらわし、そこにすでに廻向発願心をも取り入れ、三心即一、過・現・未の相即を先取りして表明しているのである。

ここで、われわれは次の一、二の点を指摘しておきたい。一つは、田辺が、至誠心釈の中での親鸞の読みかえを引照しているということである。それはさきにわれわれも引用した「外に賢善精進の相を現ずるを得ざれ、内に虚仮を懷けばなり」という読みかえである。この読みかえはまさしく「懺悔の告白」なのであるから、じつは、自力的と解される至誠心のうちに、すでに他力的な懺悔の行為(行ぜしめられる行為)が内在していると考えなければならない。ここでは、至誠心に「誠を至す」面とともに「至れる誠」の面とがあることをとらえた至誠心釈のあることを、思いあわせることが必要であろう。¹⁰⁹ そして、これと関連して、第二に、他力的な懺悔の行為(行ぜしめられる行為)は、その意味からして、決して至誠心に後から、外から加わったものではないということ、指摘しなければならない。むしろ至誠心とは懺悔心であるというような理解も成立しうるのである。¹¹⁰ われわれは、さきに、至誠心=眞実心に関して、それが過・現・未を通じて「眞実心中にこれをなす」ということがいえるのはあるまいか、ということを提言した。このような観点と、至誠心とは懺悔心であるという理解とを重ねあわせることによって、三心即一を、三心の第二、

深信を中軸としてとらえるのではなく、第一の至誠心を中軸にしてとらえることも不可能ではないというように考えられてくるのである。

田辺は、至誠心と深信——とくに機の深信——とが懺悔によって他力的に媒介されて、その矛盾を止揚して統合されることを述べるとともに、さらに、深信——とくに法の深信——と廻向発願心とのおなじような統合についても語っている。まず深信と廻向発願心とは矛盾する。なぜならば、深信は仏の本願力を現にたく信じることであるのに対して、廻向発願心は自他一切の善を未来の往生のために廻施しようとするものであるからである。それに、深信が成立しているのであれば、いまさらあらたに未来へ向かって自他一切の善を廻施する必要もないはずである。深信の立場はそのような善を撥無しているからである。ところが、このように矛盾するとみなされる深信と廻向発願心とが、じつは統合されるのである。それは、廻向発願といっても、もと凡夫性のわれわれには自力ではとてもこれをなしうるものではなく、「どこまでも法の深信を徹底して往生は如来の本願力にのみ依ることを深く信じ、此本願力に転ぜられたる他力信仰の報謝の廻向として自他一切の善を振り向け往生を希願する」²⁴ ところの他力行としてのみ成立しうるのである。ここで田辺は、おなじ深信でも、法の深信ではなく機の深信に依拠しつつ、「自己の罪惡深重にして常没流転、出離之縁あることなきを信ずる機の深信を媒介とするに依ってのみ」²⁵ 廻向発願心の成立も考えられるとする。かくして廻向発願心とは、自力的に見られれば願であり求めであり、その意味での廻向であるのであるが、他力的にその真の姿があらわにされれば、不願であり不求であり、不廻向なのである。上述のごとき至誠心と深信との弁証法的統一に加えて、深信と廻向発願心との弁証法的統一も成り、通じて三心即一がいわれることになる。

田辺のこのような理解は、親鸞に依拠し、ある意味では親鸞の心のうちに立ち入り、その論理構造をつかみとって鮮明ならしめたものとして、じつは深くかつ鋭い考察といわねばならない。われわれとしては、なお、次のような点に

ついて、若干問題を感じるところがあるということを、附言しておきたい。田辺によれば、至誠心も深信とは結局は矛盾せず、機の深信を介して統一される。また廻向発願心も深信とは結局は矛盾せず、まず法の深信を介して、しかし法の深信は機の深信を介してのみ成立するがゆえに、終局的には機の深信を介して統一される。田辺は、ここでは、深信の二種、いわゆる二種深信についてあまり深く立ち入ってその関係を論じていない。「法の深信は……自己の罪惡深重にして常没流転、出離之縁あることなきを信ずる機の深信を媒介とするに依ってのみ成立する」と述べるにとどまる。しかし、この点についてはなお掘り下げが求められる。田辺が法の深信を機の深信へとある意味では還元するのは、機の深信のうちにひそむ懺悔の行為（行ぜしめられる行為）を引き出そうとするからにはかならないと考えられる。「それ（法の深信）は機の深信を裏附ける懺悔に媒介せられるのでなければならぬ。廻向発願心も斯くて至誠心と同じく懺悔に媒介せられて始めて可能となる。懺悔によって開かれる深信が至誠心をも廻向発願心をも可能ならしめるのである。両者が深信と矛盾しながら却てそれと弁証法的に統一せられるのは、その轉換媒介を懺悔が裏附けるのに依る」²⁴ 田辺はさらに、このような基本的な考えにもとづいて、至誠心と廻向発願心とを弁証法的に統一することをも論ずるのである。かくして、至誠心と深信、深信と廻向発願心、至誠心と廻向発願心というように、重々に相即することを通じて、三心即一の構造があらわならしめられるのであり、その中核をなすものが懺悔であるということになるのである。

われわれは、さきほど、至誠心そのものが懺悔心ではないかということを提言し、かつ深信、それも機の深信が懺悔と結びつくことも田辺とともに認めた。懺悔が三心の背景にあり、その中核をなしている以上、このように、至誠心にも懺悔、深信にも懺悔が現われることは、明らかである。では廻向発願心においてはどうかであろうか。ここで言いたいことは、懺悔が三心の背景にありその中核をなすのであれば、それは三心の一つ一つにおいて、すなわち至誠心、

深信、廻向発願心のおのおのにおいてまず構造的に含有されていることが明らかにされ、それが三心即一として重層的に相互関連・相互媒介のあり方やかかわりあうのでなければならないのではないかということである。そのさい、すでに指摘した、深信の二種、法の深信と機の深信とがいかなる自己内構造をもつか、すなわちそこに懺悔がどのように現成するのかという点について、より深い考察がほどこされなければならないだろう。

3

田辺の三心釈の解釈を、いくぶんかの批評をまじえつつ上述のごとく提示してみたのであるが、田辺の解釈のもう一つの顕著な点を指摘しておくことにしよう。

いま触れたように、田辺は深信の二種のかかわりあいについて、そこでのかぎりでは深く立ち入って述べていない。しかし、三心の統一的中心としての深信を述べるにさいして、深信そのものが自己内に二種——機の深信と法の深信——の相矛盾する要素をもちながら統一態をなしていることに言及し、そこにまた懺悔の裏附けのあることを論じている。「深心……それが三心の統一的中心になる……而もその統一作用が、深心の自己否定的なる機の深信と、その絶対肯定的なる法の深信との、いはゆる二種深信の交互媒介性に成立すること今見た如くなるは、更に進んで深信そのものの否定的弁証法的内部構造を示すものとして、重要視せられなければならぬ。三心の相互間に三個の矛盾が存し、而してそれが弁証法的に媒介せられるのは、深心の統一に依ることは上に見た如くであるが、併しその統一の中心たる深心そのものが更に二種深信の対立を含み、その両者を夫々別に立てれば無媒介になり、却てそれが如何にして成立するかを理解し得べからざるものとなるのである。実は罪惡深重にして出離之縁無きを自覚する機の深信が、大悲本願の法の深信に促されそれに支えられるのであると同時に、法の深信は機の深信と相即するのでなければ深信とはならぬ、其

間は懺悔の転換が媒介するのであって、深信の二種が動的弁証法的統一を形造るのは、正に懺悔の裏付けに依るのである。懺悔に依って二種深信は統一せられて始めて真に弁証法的なるものとなる。その原動力であり根原因由である本願の信樂は、正に懺悔を通じて現成する。同時に懺悔は本願の信樂に超越的に媒介せらるるに依って可能となるものと信ぜられる。」²⁴ ここでは、二種深信が懺悔によって媒介されて、矛盾即統一という、いわば三心即一の原型をそこに保有していることが述べられている。それと同時に、そのような懺悔そのものは何に由来するかということも語られていることに、注目しなければならない。それは「原動力」「根原因由」である本願の信樂である。三心即一も、それを支える懺悔も、じつはこの本願の信樂に由来するということができるのである。これまでわれわれは「懺悔の行為」というときに必ず「行ぜしめられる」という附加を忘れなかった。これは、いうまでもなく、懺悔の他力的性格をそのつど附言していたのであるが、いまやその「行ぜしめられる」ことをなさしめるもとして本願の信樂なるものが語られるにいたったのである。田辺は、ここでも、本願の信樂そのものの論理構造についてはあまり立ち入って論じていない。そこからはあらたに「信樂の論理」が語られなければならないところである。²⁵ 田辺は、『教行信証』中の親鸞の信樂の説述を引いて、この本願の信樂を法蔵菩薩の行と結びつけて論じている。すなわち「正しく如来菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雜はることなし。斯心は即ち如来の大悲心なるが故に必ず報土の正因となる。如来苦悩の群生海を悲憐して無碍広大の淨信を以て諸有海に廻施したまへり。これを利他真実の信心と名く」²⁶ を引用して、「ここに於ては善導が二種の深信として成立せしめたものが明白に相入転換の媒介に於て統一せられ、その統一の因由根原としての如来の超越的な絶対転換力が法蔵菩薩の行業に於て還相せられて、衆生の懺悔に於ける転換を他力的に成立せしめることが、親鸞自らの逼迫せる懺悔を通じて語られて居る」²⁷ とするのである。その意味するところはどのようなこと

であろうか。法蔵菩薩は衆生救済の悲願から兆載永劫の修行を行じ、その功德によって阿弥陀仏（如来）となり、衆生がその名を唱えさえすればこれを救うというように、語られているのである。この法蔵菩薩の因位における修行と果位における救済との間には一種の転換がある。その修行はなんといっても自力であり、悟りへの往相面であるが、その救済はいうまでもなく他力救済であり、衆生への還相面である（すでに如来としての立場からいえばこれは「如来救済の往相廻向」である）。しかしながら、法蔵菩薩の因位における修行は単なる自力往相の修行ではない。そのときすでに衆生救済の悲願——本願——が立てられているのである。それはむしろ単なる往相・還相を越えた絶対的な行であるといわなければならない。田辺の表現をもってすれば、それは往相即還相の「絶対還相廻向」である。「親鸞の他力信心は底を知らぬ深刻の懺悔に裏附けらるるに依って成立する。彼が法蔵菩薩の絶対還相廻向に転ぜらるるに依って能く如来救済の往相廻向に与らしめられるのも、往相即還相的に還相の思想が、往相の行に相即する所の懺悔の媒介に依る。懺悔は行即思なる自己突破の行として、往相即還相の如来の絶対転換に媒介となるのである。如来大悲の絶対還相に対応する往相面としての法蔵菩薩の本願的契機に廻向せられた信衆に於て、衆生心が転ぜられる……それは懺悔に於ける自己放棄の転換の肯定、即ち死復活に依る自己の向け換へ、逆転転換でなければならぬ。親鸞の信衆に関する文章を裏附ける、否表面にまで溢れ漲る悲痛の懺悔は、彼の三心積が善導の理念的思想を超えて、之を懺悔告白に転じ、行的に媒介せられたる三心の、絶対還相面としての法蔵菩薩の三心を語るものなること、最早疑を容れる余地はないであらう」[㊦]（下点筆者）。田辺はここで、いわば親鸞の三心と法蔵菩薩の三心とを二重写しにして語っているのである。それは一面において三心の成立構造であるとともに、他面において仏の側での三心と衆生の側での三心との相応相即の秘義を明かすものでもある。三心即一の根由を懺悔とし、さらにその懺悔を行ぜしめるのは本願の信衆であるにとらえ、それをさらに法蔵菩薩の三心にまで還元

しようとするものにほかならない。

4

以上において、田辺の懺悔道としての哲学の、いくつかの局面、とりわけ三心積を手がかりとする局面をとらえて、そのありようを探ってみた。われわれはすでに前論考において、初期田辺哲学の形成をある程度論じ、そこで、意外にも、田辺の哲学の根底に、西田哲学のいう純粹経験、直接経験的なものがあり、これを「直観」というように表現していることを知った。⁸⁹では、そのような直観なるものは、初期から中期へ、中期から後期へと、田辺哲学が展開するにつれて、どのように扱われるようになったであろうか。とりわけ、いまここで取り上げている『懺悔道としての哲学』において、それはどのように見られているのであろうか。

初期田辺哲学において根底的なものとして強調された直観は、それが田辺哲学の根底を支えるものであるかぎり、たとえ後期にいたっても、やはりその哲学の根底にあるのでなければならない。しかし、これまで論述したような田辺哲学の展開に伴って、直観の取扱いもなんらかの変化をこうむらざるをえないであろう。それではそれはどのような変化であるだろうか。

田辺が懺悔道としての哲学をメタノエティクと呼んだことは、冒頭で触れたとおりである。それはヌース、理性を超える道であった。田辺はこのメタノエティクを説明して、次のように述べている。「……メタノエティクといふ造語……理（性的直）観を超越することを……表はし得る……懺悔道は正に理観超越を含意する。即ちそれは超観道なのである。これは懺悔道哲学が一般の神秘主義哲学乃至直観哲学と区別対立せしめられる重要な特色をなす。懺悔道は自力的直観に基くのでなく、他力の轉換に媒介せられる行信証である。……懺悔道は一般の神秘主義が往相的観想なるに対し、正に還相的行道なることを特色とするともいはれるであらう」⁹⁰（下点筆者）。すなわち、ここでは、理観も直観

も理（性的直）観として一括され、自力的直観、往相的観想とされ、これに対して懺悔道が還相的超観道として主張されるのである。自力と他力、直観と超観、ノエティックとメタノエティックというように対照させられて、直観は、田辺哲学が懺悔道にまで展開するとき、乗り越えられるべき一つの段階となるかにみえる。さらに、そのおなじことは、生と死の対照として、生の直観か死の行道（懺悔道）かというようにも語られるのである。すでに触れたように、田辺は、ハイデガーに対して、「生の存在学か死の弁証法か」というように二者選択を迫り、いうまでもなく、ハイデガー的な生の存在学をのりこえて、死の弁証法に依ったのである。この死一復活の転換の秘義については、われわれに三心積を通して見たところである。田辺はここで、この秘義を「何といふ不可思議であらう」¹⁰⁰と嘆じている。

ところが、この不可思議が不可思議のままであれば、それは懺悔そのものであろうが、田辺の主張するのはあくまで懺悔道としての哲学であることに、注意しなければならない。田辺はいう、「哲学が懺悔を転換媒介として救済の成立を自覚する課題を自らに課するのは、懺悔と救済との一方のみ優先的に自立し他がそれから派生せられるといふ意味に於てするのではなく、飽くまで懺悔が救済の媒介であり、前者の相対的自力が後者の絶対的他力の媒介となり、それに依って前者が後者に転換せられて不可思議なる超越的回復を体験せしめられるが故に、哲学が媒介の論理を以て此不可思議なる転換に理性の自覚を介入せしめ、直接の体験を概念の否定的媒介により了得しようとする課題を見出すのである」¹⁰¹（下点筆者）。ここに、哲学であるかぎりにおいて、ふたたび理性が一つの中心的役割を占めることになるのである。田辺はこれを哲学の理性的自覚、論理的媒介ともいっている。そうであれば、われわれは、冒頭でも指摘したように、田辺は、ひとたび乗り越えたはずのヌース、理性をここに復活させたということになるのではないか。もとより、乗り越えられた理性と、乗り越えたのちの理性とでは、おそらく質的な相違があるであろう。しかし、いず

れにせよ、懺悔道としての哲学においても、それが哲学であるかぎりにおいて、理性が不可欠のエレメントになることは、明らかである。すなわち、さきにあった心捨て去られた理（性的直）観が復活するとすれば、そこには直観、自力的と称せられる直観もまた、なんらかの形で復活するのではなければならない。初期田辺哲学の根底にあった直観は、後期田辺哲学においては、いったん乗り越えられ、そしてふたたび根源的直観として復活するのではなからうか。ただ『懺悔道としての哲学』の範囲内では、もはやそれ以上に直観を追究することなく、なんら決定的なことはここに記すことができない。しかしながら、『懺悔道としての哲学』からさらに『実存と愛と実践』へと展開するプロセスの中で、根源的直観の問題はどのように深められていくのであろうか。ここでは、『懺悔道としての哲学』についても、そのわずかの部分を取り上げたにすぎず、上記の問題に関しては、今後の研究に俟ちたい。

注(1) 拙稿「大正期における倫理・宗教思想の展開(8)——初期田辺哲学の形成——」(早稲田商学第281号, 昭和54年12月)参照。

(2) 『田辺元全集』第13巻, 筑摩書房, 昭和38年(以下, 全集と略す), 525頁以下参照。田辺はここで、ハイデガーに負うところがあるが、これを乗り越えようとしていることを、次のように述べている。「ただハイデガー教授に依って教えられた〈死の哲学〉の方法は、その後の私自身の思索に於て更に徹底を要求することいかんともしがたい。教授もまたその思想を深めて細緻周匝, 精妙無比ともいうべき哲学を展開せられた。しかも死の決断覚悟は依然として教授の哲学に於ける支柱となつて居るのである。しかし翻つて考えると、教授の哲学は飽くまで存在学であつて、死は、存在として自らを実現する生の、自覚に対する標識に止まるから、現実なる死そのものが哲学の契機として、観念實在論的に自覚せられるということはない。単に可能性を表わす極限的観念として要請せられるばかりである。もちろん死そのものが直接現実自覚せられるということは不可能でなければならぬ。しかし相互否定的に対立しながら相即する生を媒介として死が間接的に自覚せられ、特に実在者の協同態(カトリックのいわゆる「聖徒の交わり」communio sanctorum)に於て、生者を媒介とし死が復活的に自覚せられることは否定できないと思われる。これは死の決断を生を媒介に於て間接的に、実践として、復活的に自覚する弁証法に属する。その限り、ハイデガー教授の自覚存在論が、決断的死の可能性を観念

的標識として、その媒介に依り生の存在自覚をば言語解釈に於て、分析論的に展開するの対蹠的である。もとよりそれが実践の行的自覚である以上は、否定的対立者の統一というも、同時に統一の対立契機を緊張の媒介動力として保有しなければならぬから、飽くまで弁証法の分裂性を内含し、分裂と統一との不断の循環渦動を成すこと、分析論的存在学の同一性的組織を形成するのとは異らざるを得ない。しかし今日「死の時代」ともいうべき歴史の危機に臨んで、生の存在学が二律背反の行詰まりに陥ること避けがたき際、若し我々を救う哲学があるとするならば、それは死の弁証法でなければならぬこと否定できまい。これが私の推測である。これこそ西欧的思考の行詰まりを打開すべき、禅の東亜的思考に外ならないではないか。私はこのような立場からハイデッガー教授の生の存在学と対決することが、私の教授より受けた学恩に報ゆるゆえんであると信ずるものである。いうまでもなく、私の希求するところは真実の外にはない。之を認めて、或は教授に対し礼を失するかも知れない私の不遜を、寛恕せられんことを切に希うしだいである。」

- (3) 全集、第9巻、5頁。
- (4) 同頁。
- (5) 同 32頁。
- (6) 同頁。
- (7) 『定本親鸞聖人全集』第1巻、153頁。
- (8) 同 第2巻、209頁（正像末和讃）。
- (9) 全集、第9巻、33頁。
- (10) 同 32、33頁。
- (11) 同 212-3頁。
- (12) 同 213頁。
- (13) 同頁。
- (14) 同 214頁。
- (15) 『観経疏』（浄土宗選書）浄土宗事務庁、昭和41年、92頁（書き下し文とした）。
なお、三心釈の諸問題については、拙稿「三心釈について」（早稲田商学第169号、昭和39年1月）、「三心釈について（続）」（早稲田商学第172号、昭和39年3月）参照。
- (16) 全集、第9巻、219頁。
- (17) 同頁。
- (18) 同頁。
- (19) 行観『散善義秘鈔』巻2-2。行観は西山義の立場に立ち、「至れる誠」としての至誠心をもって西山西谷正流の義としている。
- (20) 水谷孝正『善導大師の本意』浄土宗中国教化センター、昭和54年、参照。
- (21) 全集、第9巻、220頁。

- ② 同 221頁。
- ③ 同頁。
- ④ 同 222頁。
- ⑤ 石田慶和『信楽の論理』法蔵館，昭和48年，参照。
- ⑥ 『教行信証』岩波文庫，250頁。
- ⑦ 全集，第9巻，223頁。
- ⑧ 同 224頁。
- ⑨ 拙稿「大正期における倫理・宗教思想の展開(8)——初期田辺哲学の形成——」(早稲田商学第281号，昭和54年12月) 11頁ほか参照。
- ⑩ 全集，第9巻，18頁。
- ⑪ 同 20頁。
- ⑫ 同 26頁。